

TD  
HFL  
ZO

**Universidad de Salvador  
Facultad de Filosofía y Letras**

**La Interpretación en Mauricio Beuchot y en Charles Peirce**

**Beatriz Inés Mattar**



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

**Tesis de Doctorado**

**Directora**

**Dra. Celina Lértora Mendoza**

**2009**

## INDICE

Introducción	5
Capítulo I. Aproximación entre dos tradiciones teóricas	9
I. La lógica del descubrimiento científico	20
II. La reflexión hermenéutica	
Capítulo II. La interpretación en Charles S. Peirce	31
I. Vida intelectual de Charles Peirce	33
II. Pragmatismo y <i>Pragmaticism</i>	41
III. El conocimiento como proceso de interpretación de signos	
IV. La ciencia y el conocimiento científico	42
IV.1. La comunidad científica y el hombre de ciencia	45
IV.2. La creencia científica	47
IV.3. La explicación científica	
V. Teoría de la abducción	50
V.1. El nombre "abducción"	55
V.2. Origen de la abducción	56
V.2.1. Origen histórico de la abducción	60
V.2.2. Origen epistemológico de la abducción	62
V.3. La estructura de la abducción	62
V.3.1. Estructura formal de la abducción	66
V.3.2. Prueba de la abducción como tercera forma inferencial	73
V.3.3. Aspectos de la estructura no formal de la abducción	76
V.4. Abducción y deducción	77
V.5. Abducción e Inducción	78
V.6. Reglas de la abducción	85
VI. Hacia una teoría de la interpretación	
Capítulo III. La interpretación en Mauricio Beuchot	87
I. La biografía intelectual de Mauricio Beuchot	93
II. Teoría del conocimiento	94
II.1. Etapa del "tomismo analítico"	101
II.2. Etapa del "tomismo hermenéutico"	
III. Teoría de la ciencia	103
III.1. El conocimiento científico	106
III.2. El conocimiento en las ciencias humanas	109
IV. Hermenéutica analógica: ciencia, arte y <i>virtus</i>	114
V. La interpretación analógica	117
VI. Hermenéutica analógica y <i>phrónesis</i>	117
VI.1. La <i>phrónesis</i> en Gadamer	125
VI.2. La <i>phrónesis</i> en Beuchot	130
VII. El fundamento lógico de la interpretación analógica	131
VII.1. La estructura abductiva del proceso hermenéutico	

VII.2. El sentido de la analogía en la interpretación analógica	134
VII.2.1. La analogía en Aristóteles	135
VII.2.2. La analogía en Tomás de Aquino	141
VII.2.3. La analogía en la epistemología neopositivista	145
VII.2.4. La analogía en el icono peirceano	149
VII.3. Hermenéutica y argumentación	152
VII.3.1. La argumentación en Aristóteles	153
VII.3.2. La argumentación en Perelman	157
VII.4. Hermenéutica analógica y sistemas de lógica formal	169
VII. 4.1. El sentido de lógica polivalente	170
VII. 4.2. El sentido de lógica paraconsistente	172
VII.4.3. El sentido de lógica difusa	174
VII.4.4. El sentido de lógica relevante	176
VIII. Lineamientos metodológicos de la Hermenéutica analógica	178
 Capítulo IV. Hermenéutica analógica y Hermenéutica pragmaticista.	
I. El contexto de Peirce y Beuchot	
I.1. El contexto vital	181
I.2. El contexto histórico cultural	184
I.3. El contexto filosófico	194
II. La recepción de Peirce en Beuchot	194
III. Concepción gnoseológica	198
IV. Concepción epistemológica	202
V. Abducción y proceso epistémico	206
VI. Abducción y analogía	209
VII. Razonamiento e intuición	212
VIII. Reglas de metodológicas	215
IX. Analogía "Modelo" y Abducción	217
X. Hermenéutica y fundamento lógico	222
Conclusión	229
Bibliografía	237
Anexo: Bibliografía de Mauricio Beuchot	245

## Introducción

Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia social suele agruparse bajo el nombre de "hermenéuticas" a un conjunto de posiciones epistemológicas que sostienen la diferenciación entre ciencias naturales y sociales. A pesar de que es posible señalar importantes coincidencias entre diferentes teorías hermenéuticas contemporáneas, también mantienen importantes diferencias con respecto al significado que otorgan al proceso de interpretación.

El propósito general de este trabajo es profundizar en el fundamento lógico y filosófico de la teoría de la interpretación de Mauricio Beuchot especialmente en su vinculación con Charles Peirce. El primero se inserta explícitamente en la tradición hermenéutica pero el segundo es reconocido como representante teórico de la semiótica. ¿Es posible vincularlos?

La posibilidad de la vinculación es abierta por Beuchot, básicamente, porque reconoce a la abducción peirceana como estructura lógica del proceso hermenéutico y porque relaciona la noción peirceana de icono con la analogía.

Nuestra intención es ir un poco más allá y acentuar la idea de que Peirce es un teórico de la hermenéutica, en la medida que aborda explícita y sistemáticamente la cuestión de qué es interpretar y cómo se interpreta. Desde la clara formulación de la hermenéutica analógica es posible aclarar y comprender algunas aparentes incoherencias de los desarrollos peirceanos y leer a la abducción como teoría y método de la interpretación. Además buscamos justificar que la hermenéutica de Beuchot toma de Peirce no sólo algunos conceptos sino que se ubica en línea de continuidad, profundizando y ampliando lo que podríamos denominar "hermenéutica pragmaticista".

El curso expositivo se orientará a mostrar que tienen al menos, algunos supuestos teóricos básicos compatibles, desde los cuales se ubican para realizar sus respectivas teorías de la interpretación. Fundamentalmente, sostienen concepciones gnoseológicas y epistemológicas compatibles. Igualmente se aproximan en la concepción de verdad integral que no puede reducirse a una sola forma de concebirla. Además, ambos autores se detienen explícitamente en el señalamiento de algunos lineamientos útiles para el arte



de la interpretación, sin dejar de reconocer que en este proceso siempre hay instancias que no admiten ser normadas.

También, nos detendremos en mostrar el fundamento lógico de estas teorías de la interpretación. Cualquier concepción hermenéutica se distancia claramente de la lógica formal y se aproxima a la retórica o teoría de la argumentación. Pero la interpretación peirceana se funda en la abducción y la beuchotiana en la analogía.

No es una novedad sostener que ambos autores tienen puntos de contacto, sino en justificar porqué sostenemos que desde Beuchot se comprende la concepción de interpretación, contenida en el pensamiento de Peirce y éste se proyecta en la propuesta hermenéutica de Beuchot.

Entendemos que el tema puede ser un aporte interesante para la epistemología de las ciencias humanas.

En primer lugar porque propone un nuevo teórico para el ámbito de la hermenéutica ya que la teoría de la abducción expresa la lógica de la interpretación. Teóricamente, Peirce está reconocido como un importante representante de la semiótica y, a partir de la recuperación de la abducción como lógica del descubrimiento científico, podría decirse que es también un referente teórico de la epistemología. Sin embargo no forma parte de los autores relevantes para los estudiosos de la hermenéutica y es este carácter el que se busca acentuar: el Peirce hermenéutico.

En segundo lugar porque sugiere valorar el aporte epistemológico de Beuchot como una propuesta que da a las ciencias sociales una función prospectiva. Éste enfrenta el problema de la definición del status epistemológico propio de las ciencias humanas y sostiene que sólo desde la hermenéutica analógica se logrará este objetivo. Esta teoría hermenéutica permitirá a las ciencias humanas crecer y recuperar su auténtico objetivo, que consiste en buscar el sentido de lo humano y cuidar los derechos humanos de una sociedad plural e intercultural. Lo llamativo es que ambas cuestiones suponen un proceso abductivo.

En tercer lugar, porque valora la relevancia de la hermenéutica analógica para la filosofía latinoamericana no sólo porque Beuchot es un pensamiento latinoamericano sino porque aplica sus recursos teóricos para el análisis del pensamiento mexicano, latinoamericano y novohispano. Es propiamente lo que se denomina un pensamiento situado.

La determinación de la metodología para llevar adelante esta tesis, parece configurar un círculo vicioso: utilizar la interpretación para estudiar la interpretación. Para salvar esta dificultad no se utilizaron estrictamente los lineamientos procedimentales de la hermenéutica de Beuchot ni las reglas de la abducción de Peirce. Sin embargo, entiendo que no es posible hacer una investigación filosófica sin interpretar a los autores estudiados. Por ello, se partió de las nociones de *subtilitas implicando, explicandi y applicandi* para definir los pasos elementales de cualquier interpretación y los necesarios para alcanzar los objetivos propuestos. Se procedió del siguiente modo: a) análisis de la coherencia interna de los textos, b) análisis de la evolución de las ideas en cada autor, c) ubicación de la idea de interpretación en el contexto general del pensamiento de ambos filósofos y sus tradiciones teóricas, d) recepción personal del sentido de los textos y e) búsqueda de vinculaciones (coincidencias y discrepancias) y justificación de ellas.

El capítulo I está dirigido a apoyar la idea de que la teoría de la abducción de Charles Peirce es un hito histórico de aproximación entre la tradición teórica referida al problema de la lógica del conocimiento científico y la tradición teórica de la hermenéutica.

El propósito del capítulo II es primordialmente desarrollar la teoría de la abducción y extraer la idea de interpretación allí contenida. La teoría de la abducción peirceana expresa la lógica de la interpretación y sus reglas son reglas de su método hermenéutico.

En el capítulo III se expone y analiza la concepción de la hermenéutica analógico-icónica y se desarrolla las raíces teóricas más relevantes para el planteo del trabajo.

El capítulo IV retoma la tesis central: Beuchot se nutre de Peirce y éste se proyecta en Beuchot. Se señalan los aspectos en los que se encuentra vinculación y diferencias. Se justifica que entre la hermenéutica analógico-icónica de Beuchot y la hermenéutica pragmaticista de Peirce, las diferencias no las hacen incompatibles porque comparten algunos supuestos teóricos y lógicos.

Muy especialmente quiero expresar mi gratitud a la Dra. Celina Lértora Mendoza por su aliento durante la realización de este trabajo y por el inteligente, atento y minucioso trabajo de dirección. También deseo agradecer al Dr. Mauricio Beuchot, que generosamente me ha proporcionado la mayor parte de sus obras, no disponibles en

bibliotecas ni librerías de Argentina. Finalmente, mi reconocimiento a los profesores y doctorandos de la Universidad del Salvador, por su afectuosa acogida y los aportes recibidos durante los Seminarios Metodológicos.



**USAL**  
**UNIVERSIDAD**  
**DEL SALVADOR**

# Capítulo I

## Aproximación entre dos tradiciones teóricas

### I. La lógica del descubrimiento científico

La lógica del descubrimiento científico es un apartado de la lógica del conocimiento y ésta consiste en ofrecer un análisis lógico de la investigación científica. El filósofo alemán Hans Reichenbach (1891-1953) acuña las denominaciones de "contexto de descubrimiento" y contexto de justificación" para dar cuenta de la estructura del método de las ciencias empíricas. La distribución de las formas inferenciales (deducción e inducción) en dicho proceso es un tópico ya clásico en la epistemología contemporánea y forma parte del análisis lógico del método de las ciencias empíricas. Desde esta perspectiva es posible efectuar una mirada retrospectiva y señalar la dirección lógica inferencial que suponen los planteos filosóficos más relevantes sobre el conocimiento científico, valorando además si priorizan la cuestión de la lógica del contexto de descubrimiento o de justificación.

Por ello procedemos a recordar brevemente el decurso histórico y las ideas generales del tratamiento filosófico del problema del conocimiento científico a partir del siglo XVII, ya que éste marca el comienzo de la modernidad y se lo considera como el nacimiento de la ciencia en su configuración actual. Entre los últimos años del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, el científico italiano Galileo Galilei y el filósofo inglés Francis Bacon definen las características centrales de la ciencia moderna.

Galileo (1564-1642) colocó en primer plano el problema de la validez de las fuentes del conocimiento. Se propone separar la investigación científica de la naturaleza de la autoridad eclesiástica y del aristotelismo. Afirma la necesidad del estudio directo de la naturaleza y defiende la idea de que las discusiones científicas sólo deben apoyarse en observaciones y experiencias directas y no en textos antiguos o sagrados. El razonamiento sirve para extender la experiencia sensible y suplirla donde ella no alcanza pero no puede sustituirla. La lógica sirve para valorar la coherencia de las demostraciones ya realizadas. La experiencia no sólo es el fundamento sino también el límite del conocimiento humano. Por ello, la ciencia no puede ser un conocimiento "esencial" sino que sólo puede determinar cualidades y accidentes. La verdad de la

naturaleza es enseñada por la experiencia, que no se anticipa a ella sino que la sigue y la manifiesta objetivamente. Además, entiende que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático y ello la dota de un orden necesario, permanente e inmutable. De ahí que la ciencia es un sistema de procedimientos exactos de medida. La naturaleza se impone al hombre más allá de sus limitaciones para comprender la finalidad o utilidad de sus manifestaciones.

Francis Bacon (1561-1626) señala el poder del hombre sobre la naturaleza. Coloca la ciencia al servicio del hombre. Opone las nociones de “interpretación” y “anticipación” de la naturaleza. La “anticipación” es un procedimiento que va desde las cosas particulares sensibles a la verdad inmóvil y desde allí obtiene verdades intermedias. Para este camino vale la lógica aristotélica y es posible prescindir del experimento. Por el contrario la “interpretación” aborda la naturaleza con método y orden, y asciende sin saltos desde las cosas hacia los axiomas. Para interpretarla correctamente el hombre tiene que despojarse de toda clase de prejuicios. Los *idola tribu* son prejuicios comunes a todos los hombres y se refieren a la disposición natural para suponer la uniformidad y armonía de la naturaleza y la disposición a seleccionar la información de acuerdo a propósitos y conveniencias. Los *idola specus* son prejuicios que dependen de la educación, las costumbres y las situaciones fortuitas. Los *idola fori* son los prejuicios que se derivan del lenguaje. Los *idola theatri* son los prejuicios derivados de las doctrinas filosóficas.

También marca la diferencia entre “experiencia” y “experimento”. La primera es azarosa y sin dirección mientras que el segundo consiste en la realización de experiencias ordenadas y regulares. La investigación tecnocientífica sólo puede desarrollarse a través del experimento. La investigación científica y técnica se funda en la inducción que es el procedimiento que impone la disciplina del entendimiento a la experiencia sensible y la disciplina de ésta, al entendimiento. La inducción baconiana se funda en la elección y eliminación reiterada de información, bajo el control del experimento, hasta alcanzar la ley del fenómeno. Es una inducción que avanza sin saltos y consiste en la confección de tablas: *tablas de presencia*, *tablas de ausencia*, *tablas comparativas* y *tablas de exclusión*. En ellas se registra minuciosamente toda la información y permiten formular las hipótesis de trabajo que serán probadas en

sucesivos experimentos hasta llegar a una instancia crucial que permita reconocer la causa del fenómeno investigado.

Con estas ideas, Galileo y Bacon determinaron la naturaleza y el método de la ciencia moderna.

El racionalismo y el empirismo son corrientes filosóficas del siglo XVII y XVIII que marcan posturas antagónicas con relación al problema del conocimiento y lo fundamentan en la deducción y en la inducción respectivamente.

El racionalismo atribuye un valor universal y necesario a las leyes científicas. La experiencia sólo produce conocimientos particulares y contingentes mientras que la razón está dotada de ideas y principios. Es aquí donde deben buscarse los principios intuitivos evidentes que sirven de punto de partida a métodos deductivos que procuran las certezas científicas. Así, el criterio de certeza es la intuición clara y distinta de los principios de la razón. Con ciertas particularidades todos los racionalistas sostienen estas afirmaciones generales.

El procedimiento de Descartes (1596-1650) para conducir rectamente la razón, de tal modo que le permita distinguir lo verdadero de lo falso, es presentado como autobiográfico pero puede generalizarse a todos los hombres. Si bien distingue la reflexión filosófica de la investigación científica, buscó unificar ambos campos del saber en el método científico. Describe su método mediante la consideración del procedimiento matemático. *Las reglas para la dirección del espíritu* está dedicado a la formulación de 21 reglas ciertas, fáciles y seguras que conducen a cualquier hombre al conocimiento verdadero de todo lo que es posible conocer. Postula estas reglas con carácter universal y las justifica mostrando su fecundidad en diversas ramas del saber.<sup>1</sup> En *El discurso del método* señala que el análisis, la síntesis y la enumeración son las 4 reglas fundamentales. Su aplicación supone partir de una duda metódica que permite llegar a verdades incuestionables.<sup>2</sup> Si todo el saber puede ajustarse a su método y éste sigue el procedimiento matemático entonces no cabe duda que la lógica deductiva está en la base de todo proceder cognoscitivo.

Leibniz (1646-1716) concibió la idea de reducir todo el saber a una *mathesis universalis* que estableciera las reglas de las posibles combinaciones y sustituciones de

<sup>1</sup> Descartes, R. 1970. *Reglas para la dirección de la mente*. Buenos Aires-Argentina. Ed. Aguilar.

<sup>2</sup> Descartes, R. 1974. *Discurso del método*. Buenos Aires. Ed. Losada. 9ª ed. pp 39/52



palabras y razonamientos. Esta *característica universalis* expresaría la estructura formal de la realidad. Las matemáticas son el modelo de procedimiento seguro para cualquier forma de conocimiento, tanto científico como filosófico. Así resulta claro que cualquier forma de racionalismo necesita reconocer la validez de la intuición como forma de acceso al conocimiento, y sólo puede fundamentar el avance del conocimiento en la lógica deductiva.

El empirismo parte de la aceptación de la experiencia sensible como única fuente legítima de conocimiento, al punto que éste no puede trascender los límites de la experiencia. El criterio de verdad es la verificación experimental y consecuentemente el modelo de ciencia es la ciencia experimental basada en la experiencia sensible. Es decir, las ciencias naturales. Locke y Hume son figuras representativas de esta posición filosófica. Para Locke (1632-1704) no es posible aceptar principios innatos, la mente es un papel en blanco que va llenándose a partir de la experiencia externa (transmitida por los sentidos) o de la experiencia interna (transmitida por la percepción de las propias operaciones mentales). Hume (1711-1776) acepta como válido sólo lo que proviene de los datos de la experiencia o percepciones. Establece una distinción entre impresiones e ideas. Las primeras son sensaciones, pasiones y emociones que impactan con fuerza y evidencia en la conciencia. Las segundas son imágenes debilitadas de las primeras y se derivan de ellas. Toda idea se origina en una impresión y la relación entre estas ideas hace posible el pensamiento. Las ideas forman el mundo de la experiencia y reflejan el orden y la regularidad de la naturaleza. Se forman a partir de los principios de semejanza, contigüidad espacial y temporal, y causalidad. El principio de semejanza se aplica a las ideas y constituye el dominio del conocimiento verdadero en el campo de las ciencias exactas. Las proposiciones de estas ciencias se pueden descubrir por la pura operación del pensamiento y su negación es imposible porque implica contradicción. Las verdades demostradas en este ámbito científico siempre conservarán su certeza y evidencia. Su certeza no se debe a que sean analíticas sino porque pertenecen al mundo de las ideas y no tienen nada que ver con la existencia real. La certeza de proposiciones sobre hechos no se fundamenta en la relación de semejanzas entre ideas y en el principio de contradicción porque lo contrario a un hecho siempre es posible. Los razonamientos que se refieren a hechos se fundan en la relación causa-efecto. Esta relación no puede ser conocida *a priori* sino a través de la experiencia. La razón no

puede realizar ninguna inducción sin previa experiencia. Los fenómenos que se articulan como causa y efecto son hechos separados y no mantienen ninguna relación necesaria. La experiencia enseña sobre hechos experimentados en el pasado y nada dice sobre lo que posiblemente sea experimentado en el futuro. El pasado no sirve de regla para el futuro. La relación de causalidad es una suposición que no se puede comprobar por la experiencia. Sin el supuesto de la permanencia del curso de la naturaleza, toda experiencia es inútil y no es posible realizar ninguna inferencia a partir de los hechos. La imaginación es la facultad fundamental del conocimiento por cuanto permite establecer la conexión causa-efecto como necesaria a partir de la experiencia reiterada. La costumbre es lo que justifica la creencia en la regularidad y el orden del mundo. Todo conocimiento de la realidad carece de necesidad racional, se funda en probabilidades y no es conocimiento científico. La permanencia y existencia de las cosas es una creencia, una construcción imaginaria porque las impresiones son siempre discontinuas. Las únicas realidades sobre las que se puede tener certeza son las percepciones y la relación causa-efecto es una inferencia lógica.

Es decir que para el empirismo el conocimiento científico sólo es válido si se apoya en ideas que sean imagen de una impresión sensible. Además, la inducción es el soporte inferencial básico de toda forma de conocimiento sobre la naturaleza, aunque no otorga ninguna certeza sobre las conclusiones logradas sino sólo opiniones probables. Hume representa la primera crítica a la validez conclusiva de la inferencia inductiva.

Kant (1724-1804) busca superar estas posiciones antagónicas. Establece las condiciones para que cualquier conocimiento pueda ser considerado verdadero. Sostiene que todo conocimiento comienza con la experiencia pero todo conocimiento universal y necesario es independiente de la experiencia. La materia del conocimiento es una multiplicidad desordenada de impresiones sensibles y son los *a priori* los que le otorgan orden y unidad. Por ello el conocimiento consta de dos elementos, uno formal y otro empírico. Acepta la validez universal y necesaria de las leyes porque se ajustan a las condiciones *a priori* de la razón. La razón aporta las intuiciones de espacio y tiempo de la sensibilidad, y las categorías del entendimiento a través de las cuales se organizan, unifican y universalizan los datos de la experiencia. Es necesaria la experiencia para la formulación de las leyes científicas pero la validez universal y necesaria proviene de la razón. Estas condiciones se cumplen en los juicios sintéticos *a priori* que conforman el



saber científico. La lógica es la ciencia de la forma de nuestro conocimiento intelectual y en tal sentido es el fundamento de todas las otras ciencias. Como propedéutica de todo uso del entendimiento, no es suficiente para la adquisición de conocimientos nuevos sino sólo para la estimación crítica de los conocimientos ya adquiridos. Distingue entre lógica general y lógica trascendental. La lógica trascendental contiene la determinación de los elementos *a priori* del entendimiento y su justificación pero es la lógica general o elemental la que contiene lo que hoy se entiende por ciencia lógica y es la que le ha llegado "conclusa y perfecta" desde Aristóteles. Es la lógica formal y por lo tanto deductiva, la que da soporte al sistema kantiano.

El positivismo es una corriente del siglo XIX y se caracteriza por la exaltación de la ciencia como único fundamento de la vida individual y social. Entre sus representantes interesa destacar a Comte y Stuart Mill.

Augusto Comte (1798-1857) puede ser ubicado hacia el extremo del racionalismo. Sostiene que el *estado positivo* de la ciencia se caracteriza por el reconocimiento de la imposibilidad del hombre para alcanzar nociones absolutas. Por ello renuncia a buscar el origen, el destino y las causas últimas del universo y se dedica a conocer por razonamiento y observación las leyes que expresan las relaciones invariantes de sucesión y semejanza entre fenómenos. Aunque acepta que la ciencia se basa en la observación, no es un empirista porque en su concepción la ley prevalece sobre los hechos. El fin de la ciencia es la formulación de leyes científicas porque el conocimiento de la ley permite la previsión y ésta dirige la acción del hombre sobre la naturaleza. La ciencia es la base racional del dominio del hombre sobre la naturaleza. La ilustración más acabada de la explicación científica positiva es la ley de Newton. Comte establece una escala enciclopédica de las ciencias considerando el orden de sucesión según el cual se han ido incorporando al estado positivo. La enciclopedia está formada por la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología. Todo conocimiento de ciencia aplicada mantiene relación de dependencia teórica con ellas. La matemática está excluida de la enciclopedia porque constituye la base de todas las demás ciencias. Puede verse a partir de estas nociones generales, que la lógica que fundamentalmente prevalece en la investigación científica es la lógica deductiva.

Stuart Mill (1806-1873) es un utilitarista que se aproxima al extremo del empirismo. Sostiene que los principios universales tienen su fundamento en lo empírico.

Las "proposiciones esenciales" son fruto de una convención lingüística, no dicen nada real sobre la cosa misma. Toda proposición universal es una generalización de hechos observados y lo que justifica la generalización es la inducción. Analiza el problema de la inducción y desarrolla los procedimientos absolutamente necesarios para la ciencia. Fundamenta la inducción en el principio de uniformidad de la naturaleza y justifica la relación de causalidad en la inducción, a partir de la observación de muchas uniformidades parciales de sucesión. Es decir que la validez de la inducción depende de la misma inducción.

En el siglo XX surge un movimiento denominado "filosofía analítica" que contiene la idea general de que los problemas fundamentales de la ciencia son en gran medida, problemas de lenguaje. Dentro de este movimiento interesa destacar al empirismo lógico o neopositivismo por su gran relevancia con relación al problema de la lógica del descubrimiento científico. Surge en los años 20 con el Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Neurath) y se caracteriza por la preferencia del método científico para el tratamiento de problemas filosóficos, ya que sólo éste permite encontrar coincidencias y evitar errores. Para ello es necesario contar con un lenguaje que pueda ser justificado por los hechos y a la vez aporte conocimiento nuevo, que no sea tautológico. La validez del lenguaje no puede buscarse sólo en el ámbito lógico ya que éste es un conocimiento *a priori* y configura la organización intelectual para cualquier conocimiento. La verdad lógica o matemática no es suficiente para justificar la verdad científica. La verdad lógica justifica las proposiciones analíticas, las proposiciones sintéticas tienen sentido y aportan algo nuevo porque se formulan a partir de los datos o experiencias que le sirven de fundamento. Una proposición es verdadera cuando se puede mostrar el significado, es decir cuando se puede señalar el hecho experimental al que se refiere. Éste es el criterio de verificabilidad y es la tesis fundamental del neopositivismo. La verificación se constituye en el fundamento de la significación. El ideal del neopositivismo es la construcción de un lenguaje simbólico único, formado por símbolos con significados unívocos y no cabe ningún signo que no tenga referencia a la realidad. Todo lenguaje científico debe ser reducible a este lenguaje simbólico unívoco. Toda ciencia debe someterse a este criterio, por eso más que de ciencias se habla de ciencia única. Todas se unifican en el criterio de verificabilidad. Carnap es el representante típico del Programa de unidad de la ciencia y reconoce a la inducción

como lógica metodológica. Propone un procedimiento lógico, denominado *definiciones operacionales de reducción*, dirigido a reducir los términos teóricos a términos observacionales. El procedimiento permite conocer la verdad de una enunciación general a partir del conocimiento de la verdad de las enunciaciones particulares.

Las reflexiones epistemológicas neopositivistas relacionan a la "inducción" con el contexto de descubrimiento y a la "deducción" con el contexto de justificación<sup>3</sup>.

Popper reconoce esta distinción entre lógica del descubrimiento y justificación, y rechaza a la inducción como lógica de las ciencias empíricas, desconociéndole toda posible validez lógica. Sostiene que no hay justificación lógica para inferir enunciados universales a partir de enunciados singulares aunque estos sean numerosos. En clara oposición a Carnap, sostiene que no hay leyes naturales cuya verdad nos conste porque esto supondría sostener que las inferencias inductivas estarían justificadas lógicamente. Rechazada la lógica inductiva, el descubrimiento científico queda sin soporte lógico. Dice Popper:

*"La etapa inicial, el acto de concebir o inventar una teoría, no me parece que exija un análisis lógico ni sea susceptible de él. La cuestión acerca de cómo se le ocurre una idea nueva a una persona – ya sea un tema musical, un conflicto dramático o una teoría científica – puede ser de gran interés para la psicología empírica, pero carece de importancia para el análisis lógico del conocimiento científico."*<sup>4</sup>

Es decir que no existe un método lógico que de cuenta del proceso de generar ideas nuevas ni es posible una reconstrucción lógica de este proceso. Entiende que todo descubrimiento tiene *un elemento irracional o una intuición creadora en el sentido de Bergson*.<sup>5</sup>

El tema de la lógica del descubrimiento científico no se resolvería en el debate deducción e inducción, sino por referencia a un "salto creativo". El paso desde los enunciados observacionales a las leyes empíricas o desde éstas a las leyes teóricas queda justificado en la genialidad subjetiva.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Wallace, W. 1980. *La Lógica de la ciencia en la sociología*. Madrid. Ed. Alianza. p. 26

<sup>4</sup> Popper, K. 1977. *La lógica de la Investigación científica*. Madrid. Ed. Técnos. p. 30

<sup>5</sup> Popper, K. 1970. op. cit. p. 31

<sup>6</sup> Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. 1996. *Pensamiento Científico*. CONICET. (material elaborado para un curso de educación a distancia, con la intervención de epistemólogos argentinos: Leopoldo Varela, Gregorio Klimovsky, Guillermo Boido y Eduardo Flichman). pp. 135/139

El problema de la lógica del descubrimiento no es privativo de las ciencias empíricas, Lakatos lo plantea en el campo matemático.<sup>7</sup> Describe un proceso de formulación de hipótesis y contrastación, a través de un procedimiento de ensayo y error, donde lo importante es la contrastación. Y aquí hay deducción.

En síntesis, podríamos decir hasta ahora que las direcciones inferenciales asociadas a la lógica de la investigación científica, son la deducción y la inducción. La primera más próxima a posturas racionalistas y la segunda se aproxima más a posiciones empiristas. En todo caso, la lógica no es valorada como ciencia ni arte de la invención sino de la prueba. Las posiciones deductivistas cubren lógicamente el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento queda reconocido como campo de la intuición.

De este modo podría decirse que encontramos dos parejas de respuestas con relación a la lógica de la investigación científica: a) intuición-deducción y b) inducción-deducción.

Ahora bien, además de la inferencia deductiva e inductiva, desde la misma epistemología se reconoce a la analogía<sup>8</sup> y a la abducción<sup>9</sup> como otras formas inferenciales operantes en el proceso de investigación. Veamos.

El descubrimiento en las ciencias naturales también ha sido objeto de estudio. A pesar de que el científico Charles Darwin ha sido presentado como inductivista y como modelo del "eurekaísmo", un análisis de su proceso de descubrimiento ofrece una interpretación diferente. Gould señala la existencia de un camino del medio entre el inductivismo y el eurekaísmo, un camino de continuo *proponer, comprobar y abandonar hipótesis* y de realizar *vagabundeos intelectuales por campos muy distantes*,<sup>10</sup> lo que pareciera suponer la presencia de una estructura procedimental marcada por inferencias abductivas y analógicas. De manera análoga es presentado el

<sup>7</sup> Lakatos, I. 1993. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid. Ed. Alianza. 2ª ed. pp. 144/153

<sup>8</sup> Cohen y Nagel. 1976. *Introducción a la lógica y al método científico*. Buenos Aires. Amorrortu. pp. 112/114; Copi, I. 1982. *Introducción a la lógica*. Buenos Aires. Eudeba. pp. 397/416; Perelman, Ch. y Olbrech-Tyteca. 1989. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid. Gredos. pp. 569/570

<sup>9</sup> Peirce, C. S. C.P. 2.619/644. 1878. *Deduction, Induction and hypothesis*.

<sup>10</sup> Gould, S. 2006. *El pulgar de Panda*. Barcelona. Ed. Crítica. cap. 5 p. 396

proceder metódico de Newton y Einstein, a pesar de que los mismos describan como inductivo su camino de descubrimiento.<sup>11</sup>

Russell Hanson también se interesa por la búsqueda de aspectos lógicos en el descubrimiento. Sostiene que en las ciencias en proceso de búsqueda, cuando se trata de alcanzar un nuevo esquema explicativo *el problema no es la utilización de teorías, sino el hallazgo de éstas; no me ocupo del problema de la comprobación de hipótesis, sino del de su descubrimiento.*<sup>12</sup>

Su análisis se concentra en la historia de la física aunque reconoce que lo tratado en los primeros capítulos de su obra se aplica a toda investigación científica. Trata sobre la naturaleza de la observación, el status de los hechos, la lógica de la causalidad y el carácter de una teoría física, mostrando cómo el conocimiento previo y los sistemas de notación (lenguajes), condicionan la producción del conocimiento. Asimismo destaca la carga teórica que acompaña al establecimiento de relaciones causales y la dirección inferencial que precede a la propuesta de hipótesis.

Al analizar el carácter de una teoría física se detiene en el enfoque inductivista y el hipotético-deductivo, señalando sus alcances y límites en el proceso de investigación, rescatando a la forma inferencial que va desde los *explicanda* al *explicans*. Propone que tal forma inferencial es la retroducción de Peirce<sup>13</sup> y la inferencia que Aristóteles denomina *απαγωγή* o retroducción. Pero la estructura lógica de la retroducción presupone la formulación de la hipótesis y para esto, "...es fundamental la percepción de la estructura completa..." o *Gestalt conceptual*.<sup>14</sup> Así el análisis del largo derrotero histórico para la producción de una hipótesis en física, muestra un razonamiento que avanza de comprensión en comprensión, partiendo de los datos hacia las hipótesis y de allí a las teorías. En este análisis queda claro que la retroducción o abducción es señalada como la forma inferencial subyacente al descubrimiento. Sin embargo para Russell Hanson la abducción tiene en su base la *Gestalt conceptual*, que no está lógicamente fundamentada sino más bien pareciera que el reconocimiento de la abducción como lógica del descubrimiento, no termina de dar una respuesta definitiva desde el punto de vista lógico

<sup>11</sup> Holton, G. 1973. *La imaginación científica*. México Fondo de Cultura Económica. pp. 186/197

<sup>12</sup> Russell Hanson, N. 1985. *Patrones de Descubrimiento*. Madrid. Ed. Alianza. p. 75

<sup>13</sup> Peirce, C. S. *C.P.* 2.623. 1878. op. cit.

<sup>14</sup> Russell Hanson, N. 1985. op. cit. pp. 185 y 189



Situación análoga puede advertirse en Samaja, quien se cuestiona sobre la lógica que subyace a la producción de hipótesis verosímiles. Retoma igualmente a la abducción o hipótesis de Peirce, pero encuentra que este planteo configura un círculo vicioso porque la abducción necesita la “regla” para llegar al “caso” y la inducción necesita el “caso” para llegar a la “regla”. Propone que la analogía hegeliana es la forma inferencial que subyace a la construcción de modelos porque permite el paso del análogo conocido al analogado inferido. Entiende, conforme a la tesis de Hegel, que el conocimiento de la regla del singular es posible porque es un “universal concreto” y el procedimiento es la abstracción reflexionante sobre el sistema de operaciones. Así es posible conectar el estudio del particular con la producción de leyes. En este planteo se propone a la lógica dialéctica de Hegel como lógica de la investigación.

Samaja analiza el contenido de *La ciencia de la lógica* y muestra que la deducción, inducción y analogía presentan una secuenciación superadora. Pero también sostiene que el trabajo propio del científico es extraer de la regla del análogo, la regla del analogado, y esto es fruto de un *acto perceptivo inmediato que hunde sus raíces en la capacidad de un cierto sujeto de captar la semejanza entre un objeto conocido y un objeto desconocido*. Parece surgir nuevamente, la genialidad perceptiva.

Es decir que Russell Hanson y Samaja señalan a la abducción como forma inferencial para la construcción de hipótesis lo que significa “ponerle lógica” al proceso de descubrimiento científico. Es una forma de decir: las hipótesis son el resultado de un proceso inferencial y no de un acto de “eurekaismo”. Sin embargo, la remisión final a la *gestalt conceptual* y a la *capacidad de captar una semejanza* parece ser una forma de “sacarle lógica” al proceso de construcción de hipótesis. Ambas propuestas reconocen a la abducción como forma inferencial actuante en la instancia de descubrimiento pero terminan remitiendo a una instancia previa.

El conocimiento epistemológico más reciente deja claramente de manifiesto que actualmente existen dos posiciones paradigmáticas expresamente reconocidas con relación al tema del contexto de descubrimiento: “intuicionistas” y “abductistas” y es Peirce, el hito histórico teórico que permite romper con esta dicotomía.

Finalmente, nos atrevemos a sostener que asistimos hoy a una especie de “optimismo abductista” con relación a la lógica del descubrimiento científico y a la lógica de la creatividad, análogo al “optimismo logicista” ligado al positivismo lógico.

Así como se pensó en un momento que la formalización de las teorías permitiría solucionar todos los problemas de la ciencia, hablamos de “optimismo abductista” en el sentido de pensar que la afirmación: “se descubre por abducción”, proporciona la solución para el problema del descubrimiento científico. Por ello, creo que el tema de la lógica del descubrimiento debe ir más allá de la simple mención de la abducción como lógica de este momento del proceso y avanzar hacia nuevos análisis que permitan aclarar el lugar de la genialidad en dicho proceso.

## **II. La reflexión hermenéutica**

La reflexión hermenéutica marca una línea de tradición teórica diferente de la reflexión epistemológica sobre las ciencias empíricas, ya que se concentra en el tratamiento de cuestiones propias de las ciencias humanas. Aquí ya no se habla de lógica de la interpretación ni de deducción e inducción. Queda claro que no tiene sentido hablar de deducción o inducción como soporte lógico inferencial de las propuestas hermenéuticas.

Resulta imposible hablar de una lógica de la interpretación en el sentido que se ha hablado de una lógica del descubrimiento. La lógica formal como teoría de la validez deductiva e inductiva resulta insuficiente para valorar las teorías hermenéuticas. Así, el criterio de análisis que veníamos utilizando queda sin sentido.

Entonces, ¿desde dónde cabría valorarlas? Existen varias clasificaciones de concepciones hermenéuticas pero en función del propósito de este trabajo, en principio, adoptaré un triple criterio de diferenciación.

En primer lugar resulta pertinente distinguir entre hermenéuticas que dan un lugar prioritario a la intuición como momento del proceso de interpretación, mientras que otras hacen prevalecer la instancia argumentativa. En este caso cabría hablar de hermenéuticas intuicionistas o hermenéuticas argumentativas.

En segundo lugar vemos que hay concepciones que buscan determinar qué es la interpretación mientras que otras se detienen también en señalar cómo se interpreta. Entonces, vale distinguir entre hermenéuticas filosóficas y hermenéuticas metodológicas.

En tercer lugar algunas concepciones hermenéuticas colocan el acento de la interpretación en la reproducción de la intención del autor y otras que destacan al

intérprete como el constructor del significado textual. Aquí correspondería hablar de hermenéuticas objetivistas y hermenéuticas subjetivistas.

El término “hermenéutica” proviene del griego *ερμενηια*, que significa expresión e interpretación de un pensamiento. El tratamiento del tema de la interpretación puede remontarse a Aristóteles y fue ampliamente utilizado durante la edad media relacionándolo con la interpretación bíblica, pero en este trabajo atenderemos al tratamiento que de ella se hace paralelamente al desarrollo de la epistemología moderna y contemporánea.

En general puede decirse que la hermenéutica es el arte de la interpretación de textos. Sin intención de hacer una revisión histórica completa, mencionaremos a los representantes de la hermenéutica moderna y contemporánea y las ideas centrales que muestran el curso de las reflexiones teóricas más relevantes sobre el tema. Tampoco se pretende una exposición acabada del pensamiento de cada autor, que implica la revisión de toda la producción teórica en cada caso, sino que sólo se busca ofrecer panorámicas e intenciones centrales más que detalles y exhaustivas exposiciones.

En la modernidad, Schleiermacher (1768-1834), representante de la hermenéutica romántica de la subjetividad, entiende que la hermenéutica es un método común a todas las ciencias humanas que a través de la interpretación del lenguaje enfrentan las dificultades que suponen abordar lo que parece extraño. Sostiene que interpretar es ubicar el lenguaje particular en el contexto del lenguaje en general y de la comunidad lingüística a la cual pertenece el autor. De este modo, no se trata de una interpretación externa sino que consiste en reconstruir un discurso dentro de un contexto de vida. El uso de métodos comparativos y filológicos posibilita el proceso comprensivo. La “captación” de la genialidad del autor se hace por referencia a la totalidad de las manifestaciones de su vida individual.

El psicologismo romántico y el humanismo en la interpretación son continuados por Dilthey (1833-1911). En *Introducción a las ciencias del espíritu* se plantea cómo es posible la historia, cómo son posibles las ciencias del estado y de la sociedad. Su propósito es, como él mismo afirma, una *fundamentación de las ciencias del espíritu*,<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Dilthey, W. 1986. *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid. Alianza. pp. 29/30.



por lo mismo su preocupación es fundamentalmente epistemológica. Las ciencias del espíritu tienen un fundamento y una estructura diferente a la de las ciencias de la naturaleza, no sólo por su

objeto sino fundamentalmente por el modo de abordar su estudio. Se opone explícitamente al positivismo, al empirismo y al apriorismo. Advierte que en el positivismo y en el empirismo hay una subordinación de las ciencias del espíritu a las ciencias de la naturaleza,<sup>16</sup> en la medida que reducen la realidad histórica para adaptarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza.<sup>17</sup> Estas posiciones propugnan un abordaje metodológico externo mientras que él propone que las ciencias del espíritu sólo pueden comprender su objeto de estudio "desde dentro". Por ello busca dotar a las ciencias del espíritu de un método particular y diferente al de las ciencias naturales. Para Dilthey la comprensión es un proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica partiendo de las manifestaciones sensiblemente dadas. Es decir que consiste en pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria. Sin vivencia no hay comprensión. Además oponiéndose también a la teoría apriorista del conocimiento, puntualiza que el objeto de las ciencias del espíritu es el hombre tomado en su totalidad. Por ello para la comprensión no es suficiente la razón como mera actividad mental sino que demandan la consideración del hombre en la multiplicidad de sus facultades, el hombre que quiere, siente y tiene representaciones.<sup>18</sup>

La realidad humana es el mundo histórico-social y sólo es posible comprenderlo desde dentro y sobre la base de nuestros propios estados. La comprensión no puede ser alcanzada por la introspección psicológica sino a través de las objetivaciones de la vida. Las manifestaciones vitales son llevadas a expresión y éstas pueden ser comprendidas. La hermenéutica está ligada a la historicidad, temporalidad y culturalidad, es el medio por el cual se puede comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo. La autocomprensión no es separable de la comprensión del otro y de la historia, donde se expresan los rasgos universales y permanentes de la vida (escritos monumentos, documentos, etc.). El mundo histórico es un mundo de estructuras, (individuos, comunidades, civilizaciones, sistemas culturales) que tienen el centro en sí

<sup>16</sup> Dilthey, W. 1987. op. cit. p. 173 y 175.

<sup>17</sup> Dilthey, W. 1987. op. cit. p. 30.

<sup>18</sup> Dilthey, W. 1987. op. cit. p. 31.

mismas. Esta autocentralidad se manifiesta en las épocas de la historia. Cada época tiene un horizonte cerrado, donde las personas que viven en ella, tienen la misma medida de su obrar, sentir y entender. Sólo por la referencia a la estructura total de una época se puede determinar la importancia de la contribución que un individuo ha hecho a esa época.

Por ello el método hermenéutico que Dilthey propone para las ciencias del espíritu consiste básicamente en que el intérprete encuentre la coincidencia de los fines, los valores y los modos de pensar que constituyen una época. Y ello, otorga el sentido al texto. Dice Dilthey sobre su metodología:

*"... el método del siguiente ensayo es, por tanto, este: todo elemento del pensamiento abstracto, científico actual, lo confronto con la naturaleza humana entera, tal como la muestran la experiencia, el estudio de la lengua y de la Historia y busco su conexión. Y resulta esto; los elementos más importantes de nuestra imagen y de nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad vital de la persona, el mundo exterior, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, todos ellos pueden explicarse desde esa naturaleza humana entera, cuyo proceso vital real en el querer, sentir y representar tiene solo distintos aspectos. No la suposición de un rígido a priori de nuestra facultad de conocer, sino solo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía."*<sup>19</sup>

La hermenéutica de Dilthey supone la "empatía" (igual que en Scheleiermacher) entre el intérprete y el autor. El método filológico es la forma privilegiada de alcanzar más fielmente la subjetividad del autor y su época. Pero la gran preocupación de Dilthey era dotar a las ciencias del espíritu de un método *objetivo* que permitiera alcanzar la comprensión de las intenciones subjetivas del autor. Para ello resulta necesario que el intérprete se libere de su propia situación histórica para comprender sin la mediación de prejuicios.

Resulta claro que en ambos filósofos puede hablarse de una hermenéutica metodológica, intuicionista y con intención objetivista.

Heidegger (1889-1976) se pregunta qué significa comprender y convierte la

---

<sup>19</sup> Dilthey, W. 1987. op. cit. p. 31/32.

cuestión en un problema ontológico ya que para él la comprensión antes que una operación intelectual es una categoría ontológica. Es un modo de manifestarse del ser-en-el-mundo que por su comprensión expresa el ámbito de sus posibilidades. Significa el poder del hombre para constituirse como "proyecto", como automanifestación. *Ser y Tiempo* es una fenomenología hermenéutica, en la medida que busca interpretar o poner de manifiesto el carácter no evidente de las posibilidades del *dasein*.<sup>20</sup>

La comprensión del hombre como *dasein* sólo puede ser ejercida en y por el lenguaje, que se caracteriza por "dejar aparecer", "desvelar" las posibilidades del sentido del ser. El lenguaje no es el medio por el cual el hombre expresa el ser sino que es el medio en el cual se manifiestan las posibilidades del ser. De este modo, entendemos que en este filósofo la comprensión es anterior a la interpretación, ya que el existente primero se hace cargo de su sentido y luego dirige su interpretación a textos, tradiciones o documentos. Queda claro que su hermenéutica no tiene un propósito epistemológico, no aborda problemas referidos a cómo interpretar, no desarrolla una propuesta metódica sino que se dedica a poner de manifiesto las estructuras existenciales del ser-en-el-mundo, es una analítica del ser. Hay primacía de lo ontológico sobre lo metodológico.

Gadamer (1900-2001)<sup>21</sup> extrae las consecuencias de la primacía de lo ontológico. Una de las consecuencias del análisis existencial heideggeriano del ser-en-el-mundo es que la comprensión no es un asunto metodológico, no es un ideal de conocimiento en sentido epistemológico sino que la comprensión es la forma original de realización del ser-en-el mundo del hombre. El comprender tiene un peso ontológico y no metodológico.

El espíritu de la obra fundamental de Gadamer no está en proporcionar un método ni una técnica sino en describir las condiciones de emergencia de la hermenéutica. Igual que Heidegger entiende que comprender es el modo originario de ser, es el modo de ser propio del *Dasein*.

Su posición se distancia del metodologismo de Dilthey, ya que rechaza la creencia en que los métodos en sentido general y sus condiciones sean establecidas por un sujeto cognoscente. Para él no existe ningún *a priori* de la comprensión en sentido

<sup>20</sup> Heidegger, M. 1971. *Ser y Tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica. p. 160

<sup>21</sup> Gadamer, H. 1977. *Verdad y Método*. Salamanca, Ed. Sígueme

kantiano. También se distancia de la intención objetivista de Dilthey, de la creencia en una objetividad hermenéutica no condicionada históricamente. Para Gadamer no es posible la interpretación si no partimos de alguna comprensión previa. Ningún intérprete parte de un punto absoluto sino que está influido por la historia. El tiempo introduce la distancia entre obra e intérprete pero también es el medio de conexión entre ambos. No hay objetividad sin prejuicios, sin preconcepciones. En tal sentido la tradición se expresa por medio del hombre. El ser habla por nosotros y en nosotros. Niega que se pueda constituir una autoconciencia no condicionada históricamente o libre de prejuicios.

La interpretación de textos, documentos, monumentos, objetos, etc., sólo es posible desde la conciencia de co-pertenencia del intérprete e interpretado a una tradición. La interpretación es el acto por el que la conciencia se reconoce histórica. La conciencia histórica está vinculada a "prejuicios" desde los que se interpreta y a "anticipaciones", que sobre el sentido de la obra se emitan. Por ello, la pregunta de la interpretación no debe ser por el sentido originario de una obra sino por la secuencia de sentido que ha dejado en la historia, ya que lo realmente significativo puede seguir produciendo sentido tanto en el presente como en el futuro. Prejuicios y anticipaciones deben ser confrontados con el sentido global que la tradición transmite. El intérprete no está instalado en una "situación" temporal determinada, desde la cual comprende, sino que es afectado por el sentido que el tiempo ha ido desplegando.

Comprender es la fusión de presuntos "horizontes", existe una dialéctica entre presente, pasado y futuro. La distancia temporal no dificulta la comprensión porque produce sentido, por el contrario, tiene un carácter efectivo en el sentido que ayuda a esclarecer las convicciones, movilizándolas hacia posiciones más amplias. La distancia temporal abre una relación dialéctica entre lo presente, pasado y futuro porque una interpretación nueva necesita de la antigua, para manifestarse como nueva. La historia se manifiesta lingüísticamente y en tal sentido, el lenguaje es el esquema de las posibilidades de la experiencia histórica y por lo tanto condiciona la interpretación. La comprensión está ligada a la interpretación del lenguaje porque es donde la tradición se brinda como horizonte de sentido. El texto es plenamente significativo cuando el intérprete se aproxima desde su propio horizonte de mundo. No hay tradición sin presente y futuro y estos son incomprensibles sin tradición.

Heidegger y Gadamer son pensadores que se concentran en dar respuesta a la cuestión del significado de la comprensión y no dan valor a la cuestión de cómo comprender. Por ello, se pueden ubicar como hermenéuticas filosóficas.

Ricoeur (1913) entiende que para comprender al "yo" es necesario un método indirecto basado en la interpretación del lenguaje de los signos, símbolos y textos. Dado que no es posible conocer la conciencia en sí misma, señala un camino que va del mundo al yo. Apoyándose en la filosofía de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) acepta que ese camino de vuelta es oscuro, ya que la conciencia esconde los impulsos de origen. La conexión entre texto y significado es problemática, no sólo por la exterioridad histórica del autor e intérprete respecto del texto en el que la subjetividad se manifiesta dándole sentido, sino también porque es expresión de la falsa conciencia que tiene de sí el sujeto que en el texto se pone de manifiesto, expresando de este modo, una falsa significación. Consecuentemente, la tarea del hermeneuta está doblemente complicada, ya que tiene que reconstruir la subjetividad vital y además, identificar las falsedades de sentido. La situación metodológica de la hermenéutica es una tarea de desenmascaramiento.

Para la fenomenología, la conciencia es más significativa que representativa y reproductiva, pero el sentido que descubrimos en la conciencia es falso, tal como ella lo posee, por eso la fenomenología es insuficiente como metodología y resulta necesario pasar a la hermenéutica. Por otra parte, toda realidad humana es simbólica y entenderla es buscar el sentido que las cosas simbolizan. La hermenéutica entiende al mundo como un mensaje codificado que hay que descifrar, en tal sentido toda la realidad se muestra como lenguaje. La significatividad no está en la expresividad sino que necesita un medio lingüístico socialmente objetivado. Así la expresión se hace significativa.

La hermenéutica de Ricoeur entiende que el lenguaje no es simplemente un sistema lingüístico formal, sino que es un acto significativo que al referenciar el mundo incluye el sujeto que se expresa. El texto dice alguna cosa sobre algo a alguien. La reaparición del sujeto implica que al hablar, el hombre expresa el mundo y al decir algo del mundo se expresa a sí mismo. También es símbolo la cultura como expresión intersubjetiva de una pluralidad de sujetos en intercomunicación, del mismo modo que son simbólicas todas las producciones culturales (instituciones jurídicas, arte, conciencia moral, ritos, mitos etc.) No es posible una hermenéutica única sino que brega por una comprensión